62e ANNÉE (7e Série) — N° 31 — 31 JUILLET 1952

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

Le régime légal des Missions catholiques

d'après les décrets de 1939 et les circulaires ministérielles de 1946 et 1950

1. — Bien des personnes se préoccupent de la situation des missions catholiques, sur les territoires notamment qui dépendent de la France. Il s'agit de savoir comment venir matériellement en aide à des œuvres dont l'importance grandit tous les jours au point de vue national comme au point de vue religieux. Mais les renseignements sont peu connus, la plupart des Congrégations missionnaires n'ont pas en France les avantages juridiques découlant de la reconnaissance légale : quand bien même il s'agirait d'une œuvre présentant un intérêt primordial, comme un hôpital, une léproserie, une école française, on ne sait comment orienter des générosités qui voudraient se manifester et on hésite à donner des directives qui paraissent téméraires.

Les questions sont d'autant plus difficiles à résoudre que les missions s'étendent sur des territoire souvent immenses, présentant, outre des différences de climats, des diversités de mentalité, de traditions, de coutumes, soulevant de plus en plus maintenant des questions d'un nationalisme exacerbé, bref des difficultés que seule la soif de l'évangélisation peut aider à surmonter.

2. — Pour comprendre la difficulté, avant tout, il faut bien partir de l'idée que la grande majorité des Congrégations missionnaires ne bénéficient pas de la reconnaissance légale qui seule leur confère la capacité civile. Il n'y a actuellement que trois congrégations d'hommes rentrant dans cette catégorie : les Pères du Saint-Esprit, les Lazaristes, les Missions Etrangères. Les Congrégations autorisées de femmes sont plus nombreuses, mais la plupart de celles vouées aux missions sont pareillement sans titre de reconnaissance et, depuis plus de trois quarts de siècle, aucune autorisation ou reconnaissance (les deux mots étaient synonymes) n'a été accordée.

En conséquence, un legs fait directement à une Congrégation missionnaire, même s'il s'agit d'une œuvre que les pouvoirs publics souhaiteraient encourager, est nul, comme un legs qui serait fait à la Propagation de la Foi. C'est à ce déplorable résultat qu'il faut chercher au moins un tempérament.

3. — La question du régime légal des missions dans les colonies et les pays de protectorat a été réglée quelques mois avant la guerre de 1939-1945 par les importants décrets des 16 janvier et 6 décembre 1939. On sait que le Chef de l'Etat était encore investi d'un pouvoir législatif dans ces territoires, par application du sénatus - consulte du 3 mai 1854. A un moment où il semblait singulièrement difficile d'obtenir une loi sur les Congrégations et où cependant il fallait reconnaître la nécessité, dans l'intérêt national, d'un régime de nature à venir en aide aux missions catholiques, le ministre des Colonies, Mandel, fit approuver des décrets qui, s'ils ne sont pas parfaits et restent insuffisants, constituent du moins un progrès sur le régime de fait qui rendait singulièrement difficile la possession et la transmission des biens affectés aux missions. Déjà au Cameroun et dans certains territoires, des décrets de 1926 avaient, au lendemain de la guerre de 1914, établi un régime dont les services coloniaux ne contestaient pas l'opportunité et l'utilité. Il convenait de généraliser ces essais.

4. — *Sphère territoriale d'application.* — Commençons par bien préciser la sphère territoriale d'application des décrets.

Le décret ne s'applique pas aux territoires de la France continentale, aux département de l'Algérie, de la Guadeloupe, des Antilles, de la Martinique et, d'une façon générale, aux pays placés sous le régime de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Il ne concerne, aux termes de l'article 1er, que : « les colonies et pays de protectorat relevant du Ministère des Colonies et non placés sous le régime de la séparation des Eglises et de l'Etat. » Il ne concerne donc pas la Tunisie ni le Maroc.

Il convient de bien préciser ce qu'il faut entendre par « les missions religieuses » et leurs conseils d'administration. — Dans le monde entier, les missions sont réparties par le Saint-Siège en Vicariats ayant à leur tête, comme de vastes diocèses, des Vicaires Apostoliques. Comme le Saint-Siège, le Gouvernement reconnaît les « missions » et leurs chefs.

Pour les missions catholiques, les seules dont nous ayons à nous occuper ici, ce sera « le chef de la mission catholique intéressée, quel que soit son titre (Archevêque, Evêque, Vicaire Apostolique, Préfet Apostolique ou Chef de mission), ou son délégué », assisté d'un Conseil, dont il sera président, et dans lequel il y aura deux missionnaires au moins, choisis par lui, comme membres.

5. — Le décret du 6 décembre 1939, modificatif du décret du 16 janvier, précise que : « le choix du président et des membres du Conseil d'administration est soumis à l'agrément du chef de la colonie, à moins qu'il ne s'agisse pour la mission catholique du chef même de la circonscription mis-

sionnaire dont il suffira que la nomination, comme président, soit notifiée au chef de la colonie. En cas de refus de l'agrément, la décision du Chef de la colonie devra être motivée. Appel pourra en être porté devant le ministère des Colonies qui statuera définitivement. » (Art. 2). Il ne semble pas que, jusqu'à ce jour, aucune difficulté ait été soulevée par l'application de cet article.

Notons immédiatement que le nombre des conseils d'administration n'est pas limité par décret ; nous allons y revenir.

6. — Si ce décret de 1939 témoigne d'un sincère désir de venir en aide aux missions, il ne faut pas se dissimuler qu'émané d'une autorité étrangère aux questions canoniques, il se heurtait à des difficultés d'interprétation et d'adaptation qui lui enlevaient une grande partie de son intérêt pratique. Une importante circulaire ministérielle du 24 mars 1946 n'hésite pas à signaler les difficultés et à donner une interprétation officielle de nature à procurer, dans une sérieuse mesure, des solutions cherchant à tenir compte des réalités.

Ce document peu connu est d'une haute importance : il y a lieu de le reproduire ici intégralement.

Circulaire du 24 mai 1946

Le Ministre de la France d'Outre-Mer,

à M. le Haut Commissaire de la République à Douala ;
M. le Commissaire de la République à Lomé ;
MM. les Gouverneurs Généraux à Dakar, Brazzaville et Tananarive ;
MM. les Gouverneurs de Djibouti, Papeete, Nouméa ;
M. l'Administrateur de Saint-Pierre et Miquelon.

Un décret du 16 janvier 1939 a institué, dans les territoires relevant du Ministère de la France d'Outre-Mer, des Conseils d'Administration chargés de représenter dans les actes de la vie civile les missions religieuses et investis de la personnalité civile. Ce système qui fonctionne déjà depuis plusieurs années a donné lieu à plusieurs hésitations d'interprétation, notamment en ce qui concerne l'article 2, § 1, relatif aux missions catholiques. La question s'est posée de savoir si la forme à adopter devait être unitaire ou décentralisée, en un mot si, dans chaque vicariat, l'administration devait se trouver en face d'un seul conseil d'administration ou si, à l'intérieur de chaque vicariat, chaque congrégation devait être représentée par un conseil d'administration spécial.

Certes la première solution offre des avantages, notamment en ce qu'elle simplifie les relations avec les personnes morales ecclésiastiques et qu'elle implique nécessairement une unité de conceptions. Mais elle présente un double désavantage en ce qu'elle est contraire aux conceptions administratives ecclésiastiques et qu'elle ne répond pas à la multiplicité des aspects de l'action missionnaire.

Elle est contraire à la conception administrative ecclésiastique qui ne reconnaît à l'évêque, président tout désigné, en personne ou par son représentant, d'un conseil d'administration unique, aucune autorité dans l'administration des biens des communautés. Celui-ci ne peut exercer qu'une autorité spirituelle et n'a nullement à s'ingérer dans les manifestations matérielles de l'activité ecclésiastique. Chaque congrégation a plein pouvoir pour s'administrer. Il n'est donc pas du ressort de l'administration de s'immiscer dans l'organisation intérieure des associations culturelles, à plus forte raison pour renforcer l'anonymat de ces personnes morales. N'avoir qu'un conseil d'administration serait transférer arbitrairement à une personne non qualifiée pour s'en occuper, les pouvoirs d'administration et diminuer la capacité juridique des congrégations.

En second lieu, il est intéressant d'avoir des conseils d'administration qualifiés pour représenter spécialement chaque sorte d'activité. Si la règle de l'universalité d'action est réelle dans la plupart des ordres missionnaires africains, il n'en est pas moins vrai que certains ordres ont des buts très spéciaux qui risquent d'être méconnus ou mal soutenus par la création d'un conseil d'administration unique où bien souvent des rivalités peuvent se faire jour.

C'est dans cet esprit qu'il convient de pousser à la création d'un conseil d'administration par congrégation, quel qu'en soit le nombre. Je ne saurais trop vous recommander d'adopter cette attitude qui ne peut que faciliter votre tâche en restant conforme à l'organisation même de l'Eglise.

Pour le Ministre et par Ordre,
Le Directeur des Affaires Politiques,
Signé : LAURENTIE.

7. — Ainsi, la circulaire de 1946 pose en principe que, dans chaque vicariat, il pourra se former non pas un seul Conseil d'administration, mais plusieurs Conseils, s'il existe des missions tenues par des congrégations différentes, chaque Congrégation devant alors être représentée par un Conseil spécial ; « solution — déclare la circulaire — qui répond le mieux à la multiplicité des aspects de l'action missionnaire ».

Cette création d'un conseil par Congrégation est rationnelle et de nature à éviter bien des difficultés intérieures et des conflits toujours pénibles.

8. — La solution donnée par la circulaire de 1946 se trouve confirmée par une circulaire n° 9621 du 30 novembre 1950, à l'occasion des droits de mutation que des régularisations de propriétés pourraient rendre nécessaires.

La circulaire du 30 novembre 1950 commence par rappeler que les Conseils doivent être composés du chef de la circonscription missionnaire intéressée, ou de son représentant et, comme la circulaire de 1946, elle reconnaît que dans chaque Vicariat il peut exister, non pas un seul, mais plusieurs Conseils d'administration, chaque Congrégation exerçant une activité dans la circonscription et étant représentée par un Conseil spécial.

Il y a lieu de reproduire in extenso ce texte qui paraît n'avoir jamais été publié.

Circulaire n° 9621 du 20 novembre 1950

MINISTÈRE DE LA FRANCE D'OUTRE-MER

Direction des Affaires Politiques
3e Bureau

Paris, le 30 nov. 1950

Circulaire n° 9621

Objet : Conseil d'Administration des missions religieuses.

Référence : Ma circulaire 6733 à 6741 du 24 mai 1946.

Le Ministre de la France d'Outre-Mer

à Messieurs les Hauts Commissaires de la République à Dakar, Brazzaville, Tananarive, Yaoundé et Nouméa ;
Monsieur le Commissaire de la République à Lomé ;
Messieurs les Gouverneurs à Papeete, Djibouti ;
Monsieur l'Administrateur de St-Pierre et Miquelon, à St-Pierre.

Le décret du 16 janvier 1939, instituant les Conseils d'Administration des missions religieuses, modifié par

le décret du 6 décembre de la même année prévoit, en son article 2, que les dits Conseils seront composés du Chef de la circonscription missionnaire intéressée, ou de son représentant, président, et de deux missionnaires choisis par lui, membres.

En application de ce texte, la plupart des Archevêques, Evêques, Vicaires ou Préfets Apostoliques, Chefs de Missions ont constitué leur Conseil d'Administration pour les biens appartenant à la mission considérée.

Or, sur l'ancien terrain de la Mission administré par le Conseil d'Administration du Vicariat se sont installées, depuis 1939, des Congrégations religieuses qui désirèrent faire immatriculer en leur nom les portions de terrain gérées par leurs soins.

C'est pour tenir compte de cette situation nouvelle que par circulaire du 24 mai 1946, citée en référence, il vous était conseillé de pousser à la création d'un Conseil d'Administration par Congrégation, quelqu'en soit le nombre, lequel serait composé du Supérieur Président et de deux membres tous choisis dans cette dernière.

La question se pose dès lors de savoir si les transferts de propriété entre Conseils d'Administration de missions religieuses entraînent le paiement des droits de mutation.

J'ai l'honneur de vous communiquer ci-dessous les conclusions de l'étude à laquelle j'ai soumis la question dont s'agit :

1. — En vertu de l'article 5 du décret, la législation fiscale ne s'applique pas aux immeubles qui servent à l'exercice du culte, qui sont à usage scolaire ou qui constituent des établissements d'assistance médicale ou sociale. Lorsque les terrains cédés par un Conseil d'administration à un autre conseil d'administration entrent dans l'une de ces catégories, il n'y a donc aucune difficulté ; les droits de mutation ne doivent pas être perçus.

2. — C'est seulement dans le cas contraire, que se pose la question.

Aux termes de l'article 5 du décret, les terrains sont alors soumis, en principe, à la législation fiscale locale, donc aux droits de mutation. Ils sont « en outre » (art. 6 du décret) frappés de la taxe annuelle des biens de main-morte. Quant à l'art. 16 du décret, qui prévoit l'exonération des droits de mutation entre vifs pour « les conseils d'administration auxquels seront attribués ou transférés par leurs détenteurs actuels les biens meubles et immeubles des missions religieuses », il ne concerne que les transferts *initiaux* aux nouveaux Conseils d'Administration créés par le décret du 16 janvier 1939, mais ne peut s'appliquer à des transferts ultérieurs de Conseil d'Administration à Conseil d'Administration.

3. — La règle générale posée par ce décret semble donc entraîner, pour les transferts de propriété concernant les terrains des missions — et sous réserve des exceptions prévues à l'art. 5 du texte — le paiement des droits de mutation. La question est de savoir si, en posant cette règle générale, l'auteur du décret avait l'intention de l'appliquer au cas très particulier qui est envisagé, à savoir les transferts de propriété d'un Conseil d'Administration à un autre Conseil d'administration.

La réponse semble devoir être dans le sens de l'exonération des droits de mutation pour les raisons suivantes :

a) Ces transferts de propriété de terrains entre Conseils d'administration constituent, en réalité, des opérations d'une nature très spéciale, puisque ces Conseils représentent, les uns et les autres, des missions religieuses dont l'activité outre-mer, surtout lorsqu'il s'agit de la même confession présente un caractère d'unité. Beaucoup plus que de ventes, d'échanges ou de donations, au sens du Code Civil, il s'agit, en somme, de mesures d'administration intérieure décidés par les missions intéressées.

b) On peut soutenir, d'autre part, que les terrains en cause, même si, au moment du transfert, ils ne rentrent pas dans les catégories soustraites à la législation fiscale locale (art. 5 du décret) — cas de terrains non bâtis — sont le plus souvent destinés à servir, par la suite, aux usages prévus par cet article.

c) Il y a lieu d'observer, en outre, que ces terrains sont frappés, par application de l'art. 6 du décret précité, d'une taxe annuelle des biens de mainmorte représentative des droits de mutation. Cette taxe, il est vrai, vient s'ajouter à celle qui résulte de la législation fiscale locale, donc à des droits de mutation éventuels. Mais son existence est une raison supplémentaire pour éviter de faire application de ces droits à des opérations qui ne présentent que d'une manière purement formelle le caractère de « mutations ».

4. — En définitive, si aucune disposition n'exclut explicitement du versement des droits de mutation les transferts de propriété dont s'agit, par contre, cette dispense de droits paraît conforme à l'esprit du décret du 16 janvier 1939 et, d'une manière plus générale, au régime très particulier des cultes outre-mer. Il va sans dire que ce point de vue ne peut être admis que lorsqu'il s'agit de transferts de terrains d'un Conseil d'administration à un autre Conseil d'administration, à l'exclusion des opérations effectuées entre un conseil d'administration et un élément extérieur aux Missions.

Pour le Ministre et par Ordre,
Le Directeur du Cabinet,
signé : NICOLAY.

9. — Ainsi la circulaire de 1950, complétant celle de 1946, a entendu régler la situation des Congrégations qui étaient les vraies propriétaires et gérantes de biens établis sur la tête de la mission, et a prévu que ces Congrégations pourraient elles-mêmes avoir, au sein du Vicariat, des Conseils choisis dans leur personnel.

Comme dans ce cas de régularisation de la propriété des biens, il y avait de délicates questions de droits de mutation à résoudre, la circulaire, par une interprétation libérale, décide qu'il n'y aura pas de droits à acquitter pour les transferts *initiaux* aux nouveaux Conseils d'administration créés en suite de la régularisation des biens des diverses Congrégations.

10. — *Quelle est la personnalité et la capacité de ces conseils?* — L'article 4 du décret de 1939 reconnaît aux Conseils leur personnalité civile avec les conséquences qui en découlent :

« Les conseils d'administration ainsi constitués sont des personnes morales privées, investies de la personnalité civile.

Ils peuvent à ce titre, et sous les réserves inscrites au présent décret, acquérir, posséder ou aliéner, au nom et pour le compte de la mission représentée, tous biens meubles et immeubles, tous droits mobiliers et immobiliers et tous intérêts généralement quelconques.

Ils ont pleins pouvoirs pour administrer et disposer en ce qui concerne les biens appartenant à la Mission.

Ils peuvent ester en justice et y défendre. »

Cette capacité rappelle celle des Associations diocésaines, étant précisé qu'elle peut s'étendre à des biens plus étendus puisqu'elle vise des biens scolaires et des biens charitables.

11. — *Capacité de recevoir des libéralités. Exemptions fiscales.* — La capacité des Conseils des missions leur permet de recevoir sans autorisation certaines catégories de biens et pour ces biens de bénéficier d'exemptions fiscales.

Capacité de recevoir des libéralités sans autorisation. — Le décret de 1939 distingue deux catégories de biens et d'acquisitions :

1° Il y a des biens qui sont *dispensés de toute autorisation et des impôts.* Ce sont :

a) « les biens affectés à l'exercice du culte ;
b) ceux (constructions et terrains) à usage scolaire ;
c) ceux constituant des établissements d'assistance médicale ou d'assistance sociale. »

2° Les biens qui ne rentrent pas dans cette énumération sont *soumis à un régime d'autorisation* (art. 7).

12. — *Contradiction apparente.* — Cependant l'article 9, qui paraît revenir sur la disposition libérale de l'article 7, soumet à autorisation les *donations immobilières*, donc les actes entre vifs.

« Est soumise à l'autorisation du chef de la colonie, l'acceptation, par les missions religieuses, de tous *dons* d'immeubles ou de droits immobiliers à elles faits.
Les décisions autorisant l'acceptation de la libéralité peuvent prescrire l'aliénation des immeubles compris dans l'acte de donation lorsque ces immeubles ne seraient pas nécessaires au fonctionnement de la Mission, et déterminer les conditions de l'aliénation : le prix en sera alors versé à la caisse de la Mission. »

Il y aurait donc une différence entre les *donations* immobilières entre vifs, soumises à approbation, et les *legs* qui seraient dispensés de la nécessité de cette approbation.
Quant aux libéralités *mobilières*, aux termes de l'article 10, « est soumise à l'autorisation du chef de la colonie l'acceptation, par les Missions religieuses de tous dons en espèces supérieurs à 10.000 francs ou d'effets et d'objets mobiliers dont la valeur excède cette somme. »

13. — A la rigueur de cette règle, l'alinéa 2 ajoute une exception facile à comprendre :

« Echappent toutefois à cette règle les subsides que les Missions reçoivent d'œuvres métropolitaines ou étrangères, ainsi que le produit des quêtes faites au cours de cérémonies ou de réunions tenues dans les édifices du culte.
Les *règlementations locales* visant les tournées de propagande confessionnelle comportant appels de fonds demeurent en vigueur. »

Les règles classiques concernant l'*acceptation provisoire* sont reprises par l'article 11.
Il en est de même de l'interdiction classique pour les associations, des libéralités avec *réserve d'usufruit.*

Article 12 : « Sont nuls de plein droit et, par conséquent, non susceptibles d'acceptation provisoire, les dons ou legs constitués en faveur des Missions religieuses, qui comporteraient réserve d'usufruit au profit du donateur ou d'un tiers. »

L'article 8 primitif a été modifié par le décret du 6 décembre 1939 :

« Est soumise à l'autorisation du chef de la Colonie, l'acceptation, par les Missions religieuses, des legs à elles faits par des citoyens français, par des personnes de statut européen ou assimilé, ainsi que par des indigènes n'ayant pas la qualité de citoyens français. »

14. — ***Indo-Chine et respect des traités.*** — Le décret contient une disposition particulière concernant l'Indo-Chine :

Article 15 : « Pour l'application, notamment en Indo-Chine, des dispositions qui précèdent, il est fait réserve expresse :
1° Des stipulations des actes ou conventions diplomatiques en vigueur ;
2° Des droits des souverains protégés. »

15. — *Suppression de la Mission.* — Enfin le décret vise le cas de suppression de la mission :

Article 17 : « Au cas où la Mission viendrait à être supprimée, ses biens seront attribués à un autre établissement du même culte situé en territoire relevant de l'autorité française et autant que possible dans la même région coloniale. »

16. — *Conséquences pratiques de la nouvelle règlementation.* — Avant les décrets de 1939, la propriété des biens missionnaires : écoles, œuvres de charité, reposait sur des têtes individuelles. En cas de décès ou de retraite il fallait donc envisager des mutations de propriétés compliquées et des droits de mutation parfois ruineux. Actuellement, il est devenu possible de faire appel à des personnes morales qui ne meurent pas, même si la Mission toute entière est l'œuvre d'une Congrégation non autorisée. Seulement, il faut éviter les équivoques résultant d'interprétations restrictives, il convient d'éviter de mentionner le legs comme fait directement à une Congrégation non autorisée, et il convient de dire que le legs est fait à la Mission de Y. (Vicariat, Préfecture apostolique) par l'intermédiaire de la Congrégation de X. :

« Je donne et lègue au vicariat de Y., par l'intermédiaire de la Congrégation de X., dont le siège en France et à Z., pour lui permettre de fonder ou entretenir une léproserie, un hôpital, des écoles, tels biens (précieux, immeubles, valeurs, etc.).

Ou encore :

« Je donne et lègue à la Congrégation de X., sous le couvert du Conseil d'administration du Vicariat de Y., tels biens... »

Auguste Rivet,
ancien Bâtonnier,
doyen honoraire de la Faculté catholique de Droit de Lyon.

QUELQUES PROBLÈMES MORAUX SOULEVÉS PAR L'ADOPTION [1]

La pratique de l'adoption prend, de nos jours, une extension qu'elle a rarement connue.
Nombre de foyers, attristés par l'impossibilité où ils se trouvent de voir grandir auprès d'eux une descendance à laquelle ils auraient eux-mêmes donné le jour, se préoccupent d'adopter un enfant. Ils désirent même, le plus souvent, le prendre très jeune, âgé de quelques jours à peine, afin que sa vie tout entière puisse s'écouler dans ce qui devient comme sa propre famille. Nous ne sommes donc plus uniquement en présence d'orphelins, devenus tels par suite de maladie grave des parents, d'accidents, de faits de guerre. C'est vers une toute autre catégorie d'enfants que s'oriente l'adoption : ceux que leurs parents — tout particulièrement leur mère — abandonnent.

[1] Nous publions ici une des *Notes doctrinales à l'usage des prêtres du ministère*, rédigées par un Comité de théologiens de l'Archevêché de Lyon. Ces notes sont éditées par la librairie Em. Vitte, 3, place Bellecour, Lyon.

Qu'en advient-il ordinairement ? Ils sont pris en charge par l'Assistance à l'Enfance, qui elle-même, dans de nombreux cas, fait adopter les enfants qui lui échoient. Mais des Œuvres privées se sont également créées à cet effet ou ont évolué dans ce sens. Recevant les demandes des familles qui désirent adopter, elles prennent sur elles le plus grand nombre de renseignements possibles, et se chargent, en même temps que des démarches nécessaires, de satisfaire à leur désir en leur procurant un ou plusieurs enfants. Cet ensemble de faits pose un certain nombre de problèmes qu'il est bon d'examiner du triple point de vue : de la *famille* adoptante, de l'*enfant* à adopter (et de ses parents), des *œuvres* d'adoption.

I. — *Les adoptants*

Les motifs d'adoption peuvent être fort divers, et, parfois, ne pas dépasser beaucoup des perspectives très terre à terre. Un ménage sans enfant, par exemple, veut, par l'adoption, combler un vide dans sa maison, calcule trop égoïstement les joies qu'un enfant peut apporter dans son foyer, ou cherche, sans trop se l'avouer, un soutien pour ses vieux jours. Des chrétiens ne peuvent en rester là. Il semble même qu'humainement ces motifs trop personnels doivent être dépassés si l'on ne veut pas courir à un échec.

Déjà, pour un enfant qu'ils ont mis au monde, les parents doivent s'attendre à ce qu'il ne leur apporte pas que des joies. C'est pour lui qu'ils l'élèvent, non pour eux. On conçoit qu'en face de difficultés ou de heurts inévitables, il faille bien plus de vertu à des parents adoptifs. Quel drame s'ils arrivent un jour à regretter ce qu'ils ont fait, et à reprocher à l'enfant des soins « qui ne lui étaient pas dus » !

Prêtres, nous aurons à souligner, lorsqu'un conseil nous sera demandé sur ce point, tout ce qu'exige de générosité et de désintéressement l'adoption d'un enfant ; nous aurons aussi à soutenir spirituellement, avec plus d'attention, ces parents d'un genre spécial. Mais nous croirons, là comme ailleurs, que ce qui est difficile à l'homme est possible à Dieu.

Faut-il encourager ces familles à prendre, sur l'enfant qu'elles désirent adopter, le plus grand nombre de renseignements possible, notamment sur son état physique, physiologique ou mental ? Certes ! et il faut même leur en faire un devoir : la confiance en la Providence n'a jamais été une paresse, un manque voulu de réflexion ou de connaissance. Des parents ordinaires ont le devoir de développer ou d'entretenir chez eux leur bon état de santé, et d'être dans les dispositions les meilleures pour mettre au monde des enfants sains : par analogie, des parents adoptants doivent chercher à savoir ce qu'est l'enfant qui deviendra également le leur. Vouloir l'ignorer par principe, ou ne pas prendre le souci de se renseigner, c'est manquer à la vertu de prudence.

Mais une fois la situation clairement connue (et il y aura, d'ailleurs, toujours des choses imprévisibles, comme lorsqu'il s'agit de ses propres enfants), des parents ont-ils le droit d'adopter qui ils veulent ? La réponse est à nouveau affirmative du point de vue de la morale. Pourquoi un infirme, un débile mental, n'auraient-ils pas le droit d'être adoptés comme d'autres, à partir du moment où leurs parents adoptifs savent parfaitement ce qu'ils font, et à quoi les engage la lourde charge qu'ils veulent assumer ?

On peut avoir, parmi ses propres enfants, semblables infirmités : l'amour d'un père et d'une mère donne des ressources insoupçonnées pour les supporter et parfois les guérir ; des pères et mères adoptifs, quand la grâce agit pleinement en eux, peuvent atteindre à ces hauteurs, et se conduire envers leurs enfants comme le Père des Cieux se conduit avec chacun de nous.

II. — *Les adoptés*

Il n'y aurait pas de parents adoptifs s'il n'y avait pas, d'abord des enfants pour qui le problème d'une adoption se pose.

Laissons de côté les orphelins. Le fait de chercher pour eux un homme et une femme qui acceptent de se considérer comme leur père et leur mère, à la place de ceux qu'ils ont perdus, pose d'autres problèmes : on ne peut que se réjouir d'une solution qui leur redonne une famille.

Mais, nous le disions en commençant, les œuvres d'adoption voient venir à elles, à l'heure actuelle, les trop nombreuses jeunes filles qu'un moment de faiblesse ou une passion coupable ont rendues enceintes, et qui estiment ne pas pouvoir garder leur enfant. Peut-on laisser résoudre leur cas, de façon habituelle, par l'adoption, sans examiner cela de très près du point de vue moral ? Certes, il ne s'agit pas de méconnaître le désordre social d'une naissance illégitime. L'Eglise a, maintes fois, réagi contre des projets de loi qui tendaient à accorder les mêmes droits aux enfants illégitimes et aux enfants légitimes. Il y a là, c'est évident, un souci de protéger la famille et de prévenir une perversion des consciences. Mais ce souci, précisément, est inspiré par la charité. Il ne nous conduit donc pas à traiter l'enfant illégitime en coupable, ni à nous montrer durs pour la faute passée de sa mère.

Avant de chercher à cet enfant des parents adoptifs, qu'on examine d'abord sérieusement si ses vrais parents, ou du moins sa mère, ne peuvent pas l'élever. S'il est impossible que la jeune fille puisse épouser le père de l'enfant qu'elle porte, il lui sera peut-être donné de trouver un garçon généreux, capable de l'aimer quand même, et de l'épouser. Le cas, pour être exceptionnel, et comporter des risques certains, n'est pas chimérique, et l'on doit bien reconnaître que ce serait, pour l'enfant, la plus souhaitable des adoptions.

Plus fréquemment, la mère seule, surtout si elle trouve dans sa famille ou auprès d'œuvres publiques ou privées l'aide nécessaire, entreprendra l'éducation de son enfant. Sans doute, pareil foyer aura des difficultés ; il souffrira surtout d'être sans père, ni mari. Qu'on se garde pourtant d'écarter trop vite cette solution difficile, en sous-estimant ses avantages, en oubliant qu'un enfant trouve rarement chez des étrangers le dévouement et l'affection d'une mère ! Qu'on daigne aussi ouvrir les yeux sur les dangers auxquels une adoption expose l'enfant !

Dans certains milieux, on juge que l'adoption s'impose après toute naissance illégitime, parce qu'on méconnaît la mission éducatrice de la mère

et qu'on sacrifie légèrement l'enfant à l'honorabilité mal comprise d'une famille. Voit-on assez quels désordres graves favoriserait pareil préjugé, si notre société l'acceptait ? Tant que la faute expose à une sanction visible, un frein de nature sociale vient ajouter sa force à la réprobation de la conscience. Mais le jour où il sera entré dans les esprits qu'il y a des moyens, à la fois efficaces et discrets, de supprimer cet odieux, qui ne voit que la pente menant aux fautes de la chair sera encore plus glissante ? On aurait hésité à confier son enfant à l'Assistance à l'Enfance, dans l'incertitude où l'on serait de l'orientation donnée à sa vie ; mais puisque, par une adoption immédiate et certaine, on peut procurer à cet enfant de véritables parents, sur lesquels l'Œuvre en qui l'on a confiance a pris tous les renseignements désirables, on n'a plus les mêmes scrupules.

En revanche, il faut bien dire que, parfois, si l'on n'entrevoit pas la possibilité de cette solution discrète, et point toujours immorale, la tentation devendra terriblement forte d'écouter les conseils de ceux qui disent qu'il est d'autres moyens de faire disparaître un enfant. Les statistiques des avortements, quoique difficiles à établir, sont assez impressionnantes.

Il reste, enfin, qu'il y aura toujours des cas où il sera vraiment impossible, pour une jeune fille séduite, de garder son enfant avec elle, et où l'adoption apparaîtra comme la seule réponse à un angoissant problème.

La ligne de conduite, en pareille matière, n'est donc ni simple, ni unilatérale. Méfions-nous de ceux qui voudraient résoudre des cas aussi douloureux à la lumière d'un seul principe. Il y faut beaucoup de clairvoyance, de réflexion, d'expérience aussi. En fin de compte, et mis à part les cas où nous aurons à énoncer clairement un devoir manifeste, ce sera à l'intéressée, comme en tout acte moral, à décider elle-même. Nous ne pourrons alors que l'éclairer, elle et son entourage, sur les multiples aspects du problème. Nous ne prendrons, ni n'imposerons jamais nous-mêmes la décision, sauf lorsqu'elle sera manifestement claire.

III. — *Les œuvres d'adoption*

Elles ont à se situer à leur véritable place.

Sollicitées par des familles qui désirent adopter, elles ont à s'entourer du plus de garanties possible sur ces familles. La loi fixe certaines exigences : une œuvre d'adoption, si elle est chrétienne, doit s'en imposer de plus précises encore par son règlement intérieur.

C'est à elles qu'incombe ensuite l'établissement des renseignements relatifs à l'enfant adopté. Elles doivent mettre les familles adoptantes en face de la réalité, si dure soit-elle, et, pour cela, être en mesure de la leur faire connaître. Que jamais l'urgence ou le nombre des demandes, et le légitime souci de les satisfaire le plus largement possible, ne fassent traiter avec négligence l'examen complet de l'enfant.

Enfin, elles ont à entrer en relation avec la mère de l'enfant illégitime. C'est là que leur rôle devient extrêmement délicat. Certes, que de jeunes filles seront, en pareil cas, laissées sans directive ou très mal conseillées par leur propre famille ! Mais la décision de savoir si l'enfant sera ou non confié à une famille adoptante n'appartient pas à l'œuvre, en dernier ressort, et toute pression morale de sa part serait odieuse. L'œuvre offre ses services, sans plus ; elle n'a pas à faire chorus avec une famille inquiète pour pousser une jeune mère à l'abandon de son enfant.

Même si l'animatrice ou la responsable pense, de son point de vue personnel et en raison de son expérience, que dans un cas déterminé il n'y a pas d'autre solution qu'une adoption, elle devra être très réservée dans l'énoncé de sa propre pensée. Bien plus, si la future mère, après avoir hésité, envisage finalement de garder son enfant, l'œuvre doit l'y aider de tout son pouvoir, soit directement, soit en l'orientant vers des organismes capables de lui fournir un appui.

Que dire, alors, d'un engagement qu'on ferait prendre à la future mère, avant la naissance, et dont on exigerait, le moment venu, l'accomplissement ? Il est courant que des réactions d'instinct maternel fassent prendre à la mère à la vue de son enfant, la décision de le garder, malgré tout ce qu'elle avait dit antérieurement, et contre toute « raison » apparente. Mais cette attitude est respectable et doit être respectée, quitte à reprendre avec la mère un nouveau dialogue pour chercher avec elle où est son devoir. Tant pis si une famille adoptante va se trouver, par là, obligée d'attendre un peu plus longtemps. Tant pis si, dans cet échange, les demandes dépassent toujours les possibilités d'y répondre. L'adoption est, d'abord, un moyen de résoudre le problème des enfants orphelins ou abandonnés ; elle n'est qu'ensuite et secondairement une manière de donner un sens à la vie d'époux stériles. Si les besoins vrais et profonds de l'enfant sont satisfaits, il n'y a plus rien à dire. C'est là, précisément, qu'il faut en arriver. Et s'il faut conclure par un principe qui nous éclairera sur la ligne de conduite à suivre, nous dirons volontiers que c'est le *bien de l'enfant* qui doit être la règle suprême.

Il y aura des cas où la charité exigera de la mère qu'elle se sépare de l'enfant qu'elle a mis au monde et qui aiderait à son redressement moral, mais qu'elle est absolument incapable d'élever (car, si le sentiment maternel est respectable, il ne peut suffire, à lui seul, à légitimer une solution). Il y en aura d'autres où, malgré les ennuis que la garde de l'enfant apportera à la fille-mère et à sa famille, il faudra cependant repousser l'adoption. C'est à l'enfant qu'il faudra penser d'abord, en fonction de lui qu'il faudra décider, et c'est, ne l'oublions pas, normalement auprès de sa mère que se trouve son bien.

Est-il besoin, dès lors, d'insister pour marquer à quel point une œuvre d'adoption qui se dit catholique, et veut l'être en fait, doit demander conseil sur tous ces problèmes à l'autorité religieuse, et faire contrôler par elle son action ? Trop de tentations peuvent se présenter, trop d'illusions se faire jour, pour qu'elle ne soit pas très prudente en pareille matière. Hélas ! nous le savons bien, il y aura toujours des « pauvres » parmi nous, c'est-à-dire, parmi les enfants abandonnés, d'authentiques malheureux. Ni l'activité des œuvres d'adoption, ni la générosité grandissante des familles adoptantes ne sont près d'être sans emploi !

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Si l'on part du principe suivant, vrai pour la sustentation de la vie corporelle, qu'avant de manger et pour pouvoir manger un être vivant (plante ou animal), il faut provoquer la mort chez lui ; peut-on dire, en se servant du même principe, que pour devenir la nourriture des enfants de Dieu dans l'eucharistie, le Christ devait être mis à mort, cette mort étant nécessaire, non seulement pour nous racheter, mais pour constituer la nourriture des enfants de Dieu ?

Cette idée aurait l'avantage, semble-t-il : 1° d'expliquer plus simplement la relation entre la Cène et la mort sur la croix, la Cène étant la distribution anticipée de la victime mise à mort sur la croix ; — 2° d'expliquer la relation entre la messe et la croix, la messe transsubstantiant le pain et le vin au corps et au sang, mais au corps tel qu'il était à la mort sur la croix, au corps en état de victime, donc en état d'être mangé ; — 3° de résoudre plus facilement l'objection suivante : Si Dieu est amour, comment a-t-il pu exiger, pour la réparation du péché, la mort de son Fils ? Ne serait-on pas plus à l'aise en disant : Dieu a voulu la mort de son Fils pour préparer la nourriture des enfants de Dieu, puisqu'il fallait que ce Fils subît la mort pour devenir comme les autres vivants, nourriture de l'homme ?

R. — Dans l'économie providentielle actuelle, il est bien certain que l'eucharistie dépend de la messe, et que la messe n'existe que par la croix. Est-ce à dire que Dieu ait voulu la mort du Rédempteur, non seulement pour effacer le péché et réconcilier les hommes avec la justice divine, mais encore pour préparer, selon les lois de l'analogie de la nourriture corporelle, la nourriture spirituelle des âmes par le corps et le sang eucharistiés de son Fils ?

Nous ne le pensons pas. Qu'il y ait ici une analogie lointaine, la chose est certaine, on le verra plus loin ; mais il serait exagéré d'en tirer des conclusions trop précises dans le sens indiqué par notre consultant. Certes l'Eucharistie est une nourriture ; nul ne le conteste. Jésus ne l'a-t-il pas affirmé nettement : « Ma chair est vraiment nourriture et mon sang vraiment breuvage » (Jo., VI, 56). Mais, c'est nous dit le concile de Trente, une nourriture *spirituelle des âmes* (Sess. XIII, c. 2).

L'Eucharistie, c'est-à-dire la chair de Jésus-Christ, est essentiellement une chose corporelle ; notre bouche (*ore corporis*) la reçoit sous la forme d'une nourriture ; cependant il faut y reconnaître un « aliment spirituel » pour deux raisons : d'abord parce qu'elle nourrit l'âme et non point le corps ; ensuite parce qu'elle doit être mangée non pas d'une façon purement matérielle, mais d'une manière mystérieuse et spirituelle ; *quodam spirituali modo sumitur præter consuetudinem aliorum ciborum carnalium*, dit S. Thomas (*IV, C. Gent.*, c. 68). L'aliment eucharistique ne nourrit point la vie périssable du corps, mais la vie immortelle de l'âme. *Hic est cibus, qui plene reficit, vere nutrit summeque impinguat : non corpus, sed cor ; non carnem, sed animam ; non ventrem, sed mentem* (Urbain IV, bulle *Transiturus*). Le pain des enfants de Dieu, c'est-à-dire le corps glorieux de Jésus-Christ dans le sacrement ne se corrompt point avec les espèces ; il reste incorruptible : nous le recevons sans l'altérer ni le détruire. *Sumptus, non consumitur* (S. Thom.). *Panis qui nos reficit nec deficit* (S. Augustin, *In Joannem*, tract. XXV, n. 13). (N. Ghir, *Les sacrements de l'Eglise catholique*, II, p. 245-246).

Il ne saurait donc être question de comparer la nourriture spirituelle qu'est l'Eucharistie à une nourriture matérielle destinée à alimenter notre vie du corps. La nourriture matérielle, une fois absorbée, doit subir, sous l'influence des sucs digestifs, des transformations substantielles, avant de pouvoir être assimilée dans l'organisme vivant. Il y a donc changement de la substance nutritive en la substance de l'être nourri. Dans l'eucharistie, rien de tel ; ou plutôt c'est l'inverse : l'analogie de la nourriture matérielle nous fera comprendre ce que doit être la transformation par la nourriture spirituelle. Entendons à ce sujet l'éminent théologien qu'est Billot :

L'effet propre de chaque sacrement doit être conçu par analogie à l'effet corporel auquel sa matière est naturellement ordonnée. C'est en raison de sa matière que le Sacrement possède une signification symbolique... L'élément matériel de l'Eucharistie (le pain) est ordonné à la réfection du corps par une conversion physique de l'aliment absorbé en la substance de celui qui le prend. Il est donc nécessaire que l'effet sacramentel consiste dans la réfection de l'âme par une certaine conversion ou transformation spirituelle. Mais la transformation n'est pas de l'aliment spirituel en celui qui le reçoit ; au contraire, c'est une transformation du communiant en Jésus-Christ, son aliment spirituel. La vie spirituelle de l'homme, en effet, ne reçoit pas son perfectionnement par la transformation de la nourriture céleste en l'homme qui s'en nourrit, mais bien à l'inverse. S. Albert le Grand fait observer à juste titre que chaque fois que deux êtres s'unissent pour que l'un soit changé en l'autre, c'est toujours le plus puissant qui attire à soi le plus faible. Aussi, la nourriture eucharistique ayant une vertu supérieure à ceux qui la mangent, elle le transforme en elle-même. C'est la pensée de S. Augustin (*Confessions*, l. VII, c. 10) prêtant au Christ ce langage : « Ce n'est pas toi qui me changeras en toi comme la nourriture de ta chair, mais c'est toi qui sera changé en moi ». Et parce que la transformation de l'âme en autrui se fait par l'amour ou la charité, il faut dire que la réalité (*res*) de l'eucharistie n'est pas autre que la perfection de charité par laquelle l'homme est pour ainsi dire changé au Christ qu'il aime (*De Eucharistia*, thèse LI, § 1).

L'analogie en sens inverse que nous venons d'expliquer ne comporte donc pas, comme une condition nécessaire à la nourriture spirituelle de l'âme, la mort du Christ qui est précisément cette nourriture. L'Eucharistie apporte à l'âme la vie et la vie de l'amour du Christ, précisément parce qu'elle est le pain de vie descendu du ciel (Jo., VI, 61). Sans doute, pour que soit réalisé à l'autel le mystère eucharistique, la mort de la croix a dû être réalisée, car la messe n'a de valeur comme sacrifice que relativement à la croix : mais la transsubstantiation qui nous donne le corps du Christ n'est pas liée, comme un effet à sa cause, au sacrifice du Calvaire. Aussi la thèse de notre correspondant nous semble bien fragile.

* *

Très discutable également le triple avantage qu'il y trouve. — 1° La Cène, dit-on, est une distribution anticipée de la victime qui devait être immolée sur la croix, *et mise à mort pour pouvoir*

être nourriture. — Il semble plutôt que cette dernière affirmation contredise la thèse proposée. Car la mort aurait dû *précéder* la nourriture eucharistique. — 2° La relation entre la messe et la croix est-elle plus intelligible ? On nous dit que la messe transsubstantie le pain au corps *tel qu'il était à la mort sur la croix...* Affirmation très discutable : c'est évidemment le même corps, mais non dans l'état où il était sur la croix. L'état de mort, à la messe, est simplement figuratif, puisque le Christ « ressuscité des morts et ne devant plus mourir » (Rom., VI, 9), (cf. Conc. de Trente, Sess. XIII, c. 3) est contenu dans l'eucharistie « d'une manière non sanglante » lui qui s'est offert sur l'autel de la croix « d'une manière sanglante » (Conc. de Trente, Sess. XXII, c. 2). — 3° Quant à l'objection tirée de la « cruauté » d'un Dieu qui immole son Fils, elle n'est pas résolue plus facilement par l'idée que cette mort était nécessaire pour nous donner l'eucharistie. Le rachat de l'humanité a une valeur plus convaincante que sa nourriture spirituelle : *prius est esse quam melius esse.*

Peut-être n'avons-nous pas bien saisi toute la pensée du consultant ; mais il nous a paru difficile de la suivre sans de sérieuses restrictions.

A. M.

Q. — Sur les anges :

I. — Quelle est la place des anges dans le Corps mystique? D'où provient leur grâce ? S. Paul dit que le Christ est le Chef des anges ; s'agit-il de la grâce capitale ou simplement du droit de leur commander ?

R. — Vous savez que la théologie catholique admet comme probables et recevables deux principales opinions concernant le motif de l'Incarnation.

L'opinion scotiste affirme que le Verbe, même dans l'hypothèse où l'homme n'aurait pas péché, se serait fait homme. Dieu entendait, dans la création, manifester sa bonté et, dans cette création, l'Incarnation du Verbe était l'œuvre la plus capable de manifester l'amour du Créateur. Ainsi, Dieu a voulu tout d'abord la manifestation de sa bonté et, immédiatement après, l'incarnation du Verbe, puis seulement l'ordre de la grâce, enfin l'ordre de la nature auquel se réfère la permission du péché. Par là, le Verbe incarné est le principe de toutes les voies du Seigneur, aussi bien par rapport aux hommes qui ont eu besoin de rédemption que par rapport aux anges qui n'ont pas eu besoin d'être rachetés. La grâce des anges aussi bien que celle des hommes leur vient donc du Verbe incarné lui-même, premier-né de toutes les créatures (Col. I, 15). Et, partant, au même titre que les hommes, les anges font partie du Corps mystique :

> Dans l'opinion scotiste du motif de l'Incarnation, nulle difficulté : la primauté absolue du Christ sur toutes créatures explique l'influence surnaturelle du Verbe incarné sur la grâce et la gloire essentielle des anges bienheureux. Le Christ est voulu pour lui-même et avant toute autre créature ; il est, de par le vouloir divin, le médiateur universel par lequel passe toute grâce avant de parvenir à la créature. Le Christ est constitué par Dieu fin de toute la création ; c'est pour glorifier son Fils fait homme que Dieu crée les anges et les hommes lesquels reçoivent la grâce et la gloire par les mérites du Christ. (*D.T.C.*, art. *Jésus-Christ*, VIII, 1354).

L'opinion thomiste enseigne que l'Incarnation est subordonnée à la rédemption des hommes. La grâce et la gloire essentielles des anges ne sauraient donc dépendre, à quelque titre que ce soit, du Verbe incarné. S. Thomas nie expressément que le Christ ait eu, à l'égard de la grâce et de la gloire substantielle des anges, une influence réelle (III^a, q. 1, a. 3 ; cf. *In III Sent.*, Dist. XIII, q. 2, a. 2, q. 1) ; qu'il ait pu mériter pour eux la récompense essentielle (*De veritate*, q. 29, a. 7, ad 5) ; il affirme que son mérite à l'égard des anges ne dépasse pas la récompense accidentelle (id.) ; que son pouvoir judiciaire atteindra les anges uniquement quant aux récompenses et punitions accidentelles (*Sum. theol.*, III^a, q. 61, a. 6).

Comment, dans cette opinion, l'assertion de S. Paul peut-elle se vérifier ?

Voici l'explication donnée par le P. Mura, *Le Corps mystique du Christ* (t. I, Paris, 1947, p. 316) :

> Jésus a reçu, par rapport aux anges, la triple prééminence que nous lui avons reconnue d'une manière générale : prééminence *d'ordre :* les anges lui sont subordonnés ; ils exécutent ses divines volontés, travaillent à l'extension de son règne et forment sa cour céleste ; — prééminence de *perfection :* Jésus surpasse incomparablement tous les princes de la milice angélique en grâce, en sainteté, en sagesse et en gloire ; — primauté d'*influence :* bien qu'il ne soit pas l'auteur de leur gloire essentielle, le Christ communique aux Esprits bienheureux un complément de félicité, de grâce et de connaissances surnaturelles ; il leur manifeste des vérités admirables, soit sur les profondeurs de l'incompréhensible divinité, soit sur les desseins de Dieu concernant l'Eglise et son triomphe final. D'ailleurs la gloire du divin Roi rejaillit sur les ministres de sa cour, et ses conquêtes réparent les pertes qu'avaient éprouvées les chœurs bienheureux. Les saints anges tressaillent d'une joie indicible en voyant reconstitués par le Sauveur des hommes, leurs phalanges décimées jadis par la révolte de Lucifer et de ses adhérents ; ils sont remplis d'un immense bonheur en recevant, dans leurs rangs des saints d'un mérite nouveau et inconnu parmi eux : des vierges, des martyrs, des prêtres de Jésus, des âmes que les sacrements du Christ ont marqués du sceau glorieux de sa Passion.

Par là, on comprend peut-être mieux la parole de S. Paul aux Ephésiens : « Tout réunir dans le Christ, et les choses du ciel et celles de la terre » (I, 10). Le royaume de Dieu tout entier a été réorganisé par l'œuvre de la Rédemption et l'entrée de Jésus et de son escorte dans la gloire.

Pour compléter cet enseignement, on voudra bien se reporter à notre *Chronique de théologie* du 10 nov. 1949, p. 676. Avec Dom Benoist d'Azy, nous avons rappelé comment, même d'après S. Thomas, les anges, dès leur entrée dans la gloire, avaient été mis en présence du mystère de l'Incarnation et, par là, orientés vers le Christ.

II. — S. Paul nous avertit qu'il s'agit pour nous de lutter surtout contre les puissances invisibles. Ne peut-on penser que le combat entre Michel et les bons anges d'une part et le dragon et ses suppôts d'autre part, est toujours actuel et n'aura sa conclusion pleinement victorieuse qu'à la fin des temps ?

R. — Comment pourrait-il y avoir le moindre doute à cet égard ? Votre théologie des anges vous

enseigne expressément la mission des bons anges auprès des hommes, de l'Eglise et des nations. D'autre part, Dieu permet aux démons de tenter les hommes, de chercher à leur nuire. Il y a donc fatalement combat entre les deux influences. En quelques mots, S. Thomas touche à cette question dans la Somme, I^a, q. 109, a. 4 : « Les saints anges sont les ministres de la divine sagesse. Comme la divine sagesse permet que le mal soit commis soit par les mauvais anges ou par les hommes, ainsi *les bons anges n'empêchent pas totalement les mauvais anges de nuire* » (ad 2). Donc, il y a certainement lutte.

Vous savez d'ailleurs que, de plus en plus, les exégètes estiment que « le Nouveau Testament ne favorise pas l'idée d'un antéchrist personnel. Scripturairement parlant, il n'y a pas d'antéchrist, il n'y a que des antéchrists, des faux prophètes, et des faux Messies, étant bien entendu que ceux des derniers temps pourront avoir une malice plus perfide et une puissance plus redoutable » (D. Buzy, art. *Antéchrist, Dict. Bibl. suppl.*, I, 305). Le combat se continue donc à travers les siècles et atteindra son paroxysme à la fin des temps avant que se réalise le triomphe final.

N'oubliez pas enfin la prière que vous récitez chaque jour après la sainte messe : « Saint Michel Archange, défendez-nous dans le combat ; soyez notre secours contre la malice et les embûches du démon... Prince de la milice céleste, repoussez en enfer par la vertu divine *Satan et les autres esprits mauvais qui parcourent le monde pour la perte des âmes* ».

III. — D'après S. Thomas, les apparitions de Notre-Seigneur ou de la T. S. Vierge ne seraient pas des apparitions personnelles, mais se feraient par l'intermédiaire des anges. Comment accorder cette opinion avec la véracité divine et les décisions de l'Eglise sur la réalité de certaines apparitions ?

R. — Nous avons traité tout au long cette question des apparitions en 1929, p. 273-278. — Il n'est pas exact que S. Thomas ait toujours expliqué les apparitions de Notre-Seigneur comme des apparitions non personnelles (cf. III^a, q. 55, a. 4). De plus, a-t-il jamais parlé d'apparitions de la Sainte Vierge ? La chose a d'ailleurs peu d'importance. L'explication donnée doit seule retenir notre attention. Voici ce que nous avons écrit :

Il faut bien admettre, surtout dans le cas de vision collective et lorsque la personnalité de l'apparition s'affirme d'une manière particulière, qu'on puisse et peut-être qu'on doive expliquer les apparitions de Notre-Seigneur et de la Sainte Vierge par une vision *sensible ou corporelle*. Mais, en ce cas, il reste encore à se demander si cette vision sensible ou corporelle est provoquée par la présence objective de Notre-Seigneur ou de la Sainte Vierge, ou simplement par une cause objective — intervenant miraculeusement — pour provoquer dans les sens visuels ou auditifs les images de Notre-Seigneur et de la Vierge Marie et les paroles proférées par leurs apparitions. La difficulté reste d'ordre spéculatif, puisque pratiquement il y a, dans l'une comme dans l'autre hypothèse, une intervention miraculeuse portant une marque divine et surnaturelle...

Qu'on accepte que Notre-Seigneur et sa sainte Mère soient réellement et directement présents dans ces sortes d'apparitions, ou qu'on veuille de leur « présence » trouver une explication suffisante dans une cause objective de la sensation perçue par le visionnaire, il faudra toujours, à notre avis, reporter une certaine part d'explication à l'élément *subjectif* de la vision imaginative ou sensible. C'est la seule manière d'expliquer la diversité si grande des formes sous lesquelles Notre-Seigneur et sa sainte Mère sont apparus au cours des siècles. N'est-il pas notoire que les visionnaires des pays septentrionaux voient la Sainte Vierge le plus souvent avec des cheveux blonds, tandis qu'en Italie et dans les pays méridionaux, ses cheveux paraissent ordinairement noirs ? On expliquera de la même façon les diversités de vêtements qui, en réalité, ne sauraient être expliqués par une cause uniquement objective. Qu'on veuille bien relire sur ce point les explications données par S. Thomas touchant les révélations prophétiques au moyen d' « espèces » imaginatives (II^a-II^{ae}, q. 173, a. 2 et 3 ; q. 174, a. 3) et l'on en conclura facilement qu'une part doit être faite, en certains cas déterminés, aux images et sensations naturelles précédemment acquises ; ce qui fait qu'on peut appliquer aux visions ce que le saint Docteur affirme des idées prophétiques : « *Aliquando sic se habet* (propheta), *ut non plene discernere possit utrum hæc cogitaverit aliquo divino instinctu, vel per spiritum proprium* » (q. 171, a. 5).

Dans ces apparitions, la véracité divine est tout autant sauvegardée que dans les révélations privées : le fait surnaturel est là, quelle que soit l'explication métaphysique et psychologique qu'on puisse lui donner et c'est uniquement sur ce fait, non sur son explication, qu'est engagée, si l'on peut dire, la véracité divine. Quant aux décisions de l'Eglise, elles n'ont pas d'autre portée que de nous présenter les apparitions comme des faits prudemment acceptables, sur la foi de ceux qui en furent favorisés. L'infaillibilité n'y est nullement engagée. Voir *Ami*, 1932, p. 136 ; 1950, p. 442.

IV. — Peut-on penser qu'en dehors de l'habitation divine dans l'âme des justes, Dieu n'agit pas directement et personnellement dans la vie intérieure et que toutes les grâces actuelles nous sont apportées par les anges, lesquels auraient ainsi, dans les âmes et dans la vie de l'Eglise, une action parallèle, mais opposée à celle des démons ? D'où rôle très important des anges, mais importance aussi de la dévotion à leur égard.

R. — Ici, nous ne pouvons vous suivre, tout au moins quant à l'universalité des grâces actuelles. Certaines grâces actuelles extérieures, illuminations de l'intelligence, sollicitations de la volonté, peuvent être et sont en réalité fréquemment le résultat d'une intervention angélique, notamment de l'ange gardien. L'ange peut éclairer l'intelligence humaine (I^a, q. 111, a. 1) ; mouvoir la volonté, soit en présentant à l'intelligence ou à l'imagination un bien désirable, soit en excitant un mouvement passionnel (a. 2 et 3) ; et ce sont là, s'il s'agit d'un bien à connaître ou à réaliser dans l'ordre surnaturel, de véritables grâces actuelles. Le bréviaire romain contient cette petite prière à l'ange gardien : « Angele Dei, qui custos es mei, me tibi commissum pietate superna *illumina*, custodi, *rege* et *guberna*. » Mais nous ne pouvons oublier le rôle exclusif qui appartient à Dieu dans la collation de la grâce actuelle intérieure et surnaturelle. Nos auteurs considèrent tous que les illuminations surnaturelles de l'intelligence, que les inspirations de la volonté tendant vers un bien surnaturel sont *immédiatement produites par Dieu*. Cf. Lange, *De gratia*, n. 597, 508 ; Boyer, *De gratia*, th. XVI ; Billot, *De gratia*, th. VIII. Parente, *Anthropologia supernaturalis*, p. 117 ; Daffara, *De gratia*, n. 209, 223. Evi-

demment, l'action de Dieu, cause principale, ne supprime pas nécessairement toute intervention des causes secondes. Mais, quelle que soit l'opinion théologique qu'on adopte sur la façon dont la grâce actuelle opère en notre volonté, le principe énoncé par S. Thomas demeure inattaquable : s'il s'agit d'une motion *ab interiori*, seul Dieu peut toucher et mouvoir la volonté (q. 111, a. 2) : principe traduit en termes très explicites par Billot, *loc. cit. : Præter gratiam habitualem agnoscenda est gratia actualis, qua Deus intellectum et voluntatem hominis* INTRINSECUS *movet ad aliquid vel cognoscendum, vel volendum, vel agendum.* Cette motion intrinsèquement reçue ne peut provenir que du Créateur qui, seul, peut exercer une influence immédiate sur la volonté (Boyer, p. 230). Et le P. Boyer cite à ce sujet un texte de S. Ignace de Loyola dans les *Exercices :* « Solius est Dei Domini nostri dare consolationem animæ sine causa præcedente, quia proprium est Creatoris animam intrare, egredi ; facere motionem in illa, trahendo illam totam in amorem suæ divinæ Majestatis » (Regulæ pro discretione spirituum, 2^a hebdomada, 2^a).

V. — Comment les anges connaissent-ils nos actes intérieurs ? Peut-on admettre comme, d'après S. Jérôme, l'insinuerait S. Ignace martyr, à propos de la conception virginale du Christ, que certaines contingences leur échappent : *ut partus ejus celaretur diabolo, dum putat non de virgine, sed de uxore generatum.*

Il est certain que les démons (et même les bons anges) sans une révélation spéciale de Dieu ne peuvent connaître les secrets des cœurs et les futurs contingents, ainsi que les mystères de la vie surnaturelle. Mais, d'après des indices extérieurs, ils peuvent les soupçonner. Quant aux événements extérieurs, leur esprit est assez subtil pour qu'ils *puissent* les connaître tous, au moins successivement. Si le caractère surnaturel de l'incarnation a pu échapper au démon, il a dû cependant, par certains indices, soupçonner le mystère. Le vœu de virginité de Joseph et de Marie *a pu* être connu de lui, ainsi que la grossesse de la Vierge. Mais Dieu a pu l'empêcher d'en pénétrer totalement le secret. Le mot attribué à S. Ignace peut s'expliquer facilement. En 1921 (p. 336) nous avons proposé une explication plausible. En deux mots : le démon aurait pu connaître la virginité de Marie, même après la conception de Jésus ; mais il n'y serait arrivé qu'en appliquant son attention sur ce point spécial. Dieu, par sa providence ordinaire a disposé les événements de telle façon que l'attention du démon ne fût pas éveillée et que son ignorance demeurât le résultat de cette inattention. Voir S. Thomas, III^a, q. 29, a. 1, Suarez, *In III^{am} part. Sum. theol.*, q. 29, a. I, n. 2.

Q. — L'Acte d'espérance, dans le *Catéchisme national*, est ainsi libellé : « Mon Dieu, j'espère avec une ferme confiance que vous me donnerez, par les mérites de Jésus-Christ, votre grâce en ce monde et le bonheur éternel dans l'autre, parce que vous me l'avez promis et que vous tenez toujours vos promesses ».

Aucune condition n'est mise à cette espérance du bonheur éternel. On a supprimé l'ancien membre de phrase qui exprimait la condition enseignée par l'Evangile et toute la tradition chrétienne : « Si j'observe vos commandements ». On pourrait se demander si le texte du catéchisme ne rappelle pas l'erreur protestante de « la loi sans les œuvres » : il semble ignorer également le péché et la vertu et donne la même espérance des récompenses éternelles au pécheur comme au saint.

Je dois certainement faire erreur ; mais je ne vois pas où. Pourriez-vous m'éclairer ?

R. — Il faut replacer la formule dans tout le contexte du catéchisme. Sans doute, on pourrait demander une leçon plus explicite sur le mérite des bonnes œuvres, dont il n'est question qu'en passant, à propos du jugement de l'âme (réponses 147 et 148) : « Après la mort, notre âme paraîtra devant Dieu pour être jugée *sur ses bonnes et ses mauvaises actions*... Elle ira au purgatoire, au ciel ou en enfer *selon qu'elle l'aura mérité* ». C'est peu, sans doute, si l'on songe à la belle leçon de vie spirituelle qui aurait pu être donnée à l'occasion de la vertu de charité, principe du mérite. Mais le catéchisme ne veut rappeler que les grandes lignes et laisse au catéchisme l'initiative des explications ultérieures, souvent nécessaires.

On a supprimé, dites-vous, l'ancien membre de phrase : « Si j'observe vos commandements », qui exprimait la condition enseignée par l'Evangile et la Tradition. Encore une fois, tout le contexte du catéchisme montre bien que la condition de la pratique des commandements n'est pas exclue de la vie chrétienne : toute la troisième partie (nouvelle édition) rappelle la nécessité d'observer les commandements pour réaliser en nous le modèle de vie surnaturelle qu'est Jésus-Christ et pour faire la volonté de Dieu. D'ailleurs, l'incise : « si j'observe vos commandements » n'existait pas dans toutes les formules diocésaines de l'acte d'espérance. La formule de notre enfance était : « Mon Dieu, j'espère avec une ferme confiance que vous m'accorderez, en considération des mérites de Jésus-Christ, la vie éternelle et les secours nécessaires pour y parvenir. Vous me l'avez promis et vous êtes fidèles à vos promesses. »

* *

Les mérites personnels n'interviennent dans l'espérance qu'à titre de dispositions à la gloire et ne sauraient, par eux-mêmes, constituer le motif ou la raison formelle d'espérer. Le motif essentiel est Dieu lui-même, Dieu tout-puissant, Dieu miséricordieux, Dieu libéral, Dieu juste, Dieu fidèle. Cependant, de tous ces attributs divins, c'est, semble-t-il, (et telle est l'opinion thomiste), la toute puissance qui reste le motif premier et fondamental de l'espérance chrétienne [1]. « J'espère que vous m'accorderez la vie éternelle et les secours pour y parvenir ».

« Il s'agit, à proprement parler, d'une action à produire, d'un secours actif à nous apporter ; c'est là une œuvre de la puissance exécutive divine, au commandement de la miséricorde et de la justice, mais spécifiquement œuvre de puissance. Cela ne diminue pas d'ailleurs le rôle prérequis de la miséricorde et de la justice que connote la toute-puissance, au point que dans les vices contre l'espérance, nous verrons les péchés s'attaquer à la puissance divine, l'un par rapport à la miséricorde, l'autre par rapport à la justice. C'est

[1] Voir Gonet, *Manuale*, cité par Billot. *De virt. inf.* Rome, 1905, p. 365-367.

ce qui fait que la prière peut s'adresser à Dieu au titre de sa justice et de sa miséricorde comme à celui de sa puissance... ; c'est ce qui permet encore de faire appel à tout autre attribut divin qui, pour être moins adéquat, a cependant des rapports avec l'espérance, à cause de la simplicité de l'essence divine dans laquelle s'unifient tous les attributs de Dieu. Il n'en reste pas moins que le motif premier est la toute puissance, mais ces nuances diverses permettent de sauvegarder à la fois la vérité des concepts philosophiques et théologiques et la richesse spirituelle des textes de la sainte Ecriture, de l'Eglise et des Pères »[2].

C'est parce que l'espérance chrétienne attend de la toute puissance divine la béatitude surnaturelle à laquelle l'homme, laissé à ses seules forces, ne saurait atteindre, qu'elle a pour objet formel Dieu, bien final à obtenir et secours indispensable pour y parvenir. Dieu lui-même, notre secours. A plusieurs reprises S. Thomas insiste sur cette vérité fondamentale : « Parce que nous espérons une chose possible pour nous grâce au secours divin, notre espérance atteint Dieu lui-même *sur le secours de qui elle s'appuie* » (II^a-II^{ae}, q. 17, a. 1). Et, au début de l'article suivant : « L'espérance... atteint Dieu, *en s'appuyant sur son secours* pour parvenir au bien espéré ». Et plus loin (art. 5) · « L'espérance est une vertu (théologale) du fait qu'elle atteint la règle suprême des actes humains, et comme cause première efficiente, *en tant qu'elle s'appuie sur le secours divin*, et comme cause ultime finale, en tant que de la possession de Dieu, elle attend sa béatitude » (art. 5). Une dernière phrase résume cette doctrine : « L'espérance fait tendre vers Dieu comme vers un bien final à obtenir *et* — (on remarquera cette identification) — *comme vers un secours* propre à nous aider efficacement » (a. 6, ad 3). Le docteur angélique résume sa pensée dans la question unique *De Spe*, a. 1 : « L'homme ne peut parvenir au Bien souverain, la béatitude éternelle, sinon grâce au secours divin : *gratia Dei, vita æterna*, dit S. Paul (Rom., VI, 23). Aussi l'espérance d'atteindre la vie éternelle a deux objets : la vie éternelle *que* (*quam*) l'on espère ; et le secours divin *grâce auquel* (*a quo*) on espère ». Objet et motif, dirions-nous en langage moderne. Et les deux s'identifient en Dieu de telle sorte que l'espérance est, en toute propriété du terme, une vertu théologale.

* *

Ce secours divin, motif de notre espérance, est donc la vertu incréée de Dieu, cause efficiente d'où dérivent tous les secours créés nécessaires au salut. Et ces secours créés sont nombreux, attestant à a fois la bonté incomparable de Dieu et les multiples condescendances dont elle sait revêtir ses manifestations. Et ils n'offensent en rien l'unique motif de l'espérance, car c'est de ce motif qu'ils tiennent toute leur valeur et leur efficacité :

« Le secours divin n'ayant d'autre but que de nous fournir l'aide suffisante pour arriver à la béatitude, peut ordonner à lui, comme des instruments, tous les autres secours qu'il a mis providentiellement à notre disposition pour nous concrétiser son appui, nous le rendre plus fraternel et, par là, nous apporter un élan plus vif d'espérance... Il y a entre tout ces secours une hiérarchie, selon l'intimité plus ou moins grande qui les unit à la toute-puissance divine. Au premier rang et à une place hors pair, le Christ, tête de l'Eglise, possède en plénitude, non seulement la grâce personnelle qui le rend devant Dieu plus agréable que toutes les créatures, mais aussi la grâce capitale qui fait de lui, dans l'ordre du salut, l'intermédiaire obligé de toutes les grâces de rédemption et de sanctification qui parviennent aux hommes... (Ainsi), c'est le Christ qui est le motif formel, secondaire et instrumental, mais très réel, de notre espérance, parce que c'est lui qui, par sa vie et sa mort, nous a mérité le ciel et que c'est lui qui distribue selon sa sagesse les biens créés laissés à sa discrétion par Dieu »[3].

Les autres intermédiaires ont des valeurs diverses : la Vierge, à des titres très particuliers, peut agir en notre faveur et devenir pour nous motif secondaire d'espérance ; puis les saints, en raison de leur crédit près de Dieu, puis les âmes justes, dans la communion des saints, puis nos propres prières et nos mérites. Mais, tous ces intermédiaires n'ont de valeur qu'en raison de leur liaison avec Dieu : plus la nature des intermédiaires s'éloigne de Dieu, et plus il faut craindre de sortir d'une espérance vraiment théologique. Le vrai motif de l'espérance est la bonté toute puissante de Dieu ; les mérites du Christ se rattachent à ce motif suprême en raison de l'union hypostatique et du mystère de la Rédemption ; mais, quand nous en arrivons à nos propres mérites, il est difficile de n'y voir autre chose qu'une disposition requise pour l'obtention de la grâce. De là, la signification de l'incise que regrette notre consultant : « et, si j'observe vos commandements ».

* *

Cette incise est-elle indispensable dans l'acte d'espérance ? Nous ne le pensons pas. La formule incriminée contient un mot, un mot d'une importacce capitale, auquel notre consultant n'a pas accordé l'attention suffisante. « J'espère que vous me donnerez *votre grâce* en ce monde ». Votre grâce : qu'est-ce à dire ? Le terme est ici d'une compréhension très large. Ce sont sans doute tous les intermédiaires, tous les secours que Dieu a mis providentiellement à notre disposition pour concrétiser son appui : médiation et intercession de la Vierge, protection des anges et des saints, intercommunication des prières et des mérites dans la vie du corps mystique ; mais c'est aussi, et avant tout, la grâce actuelle et surtout la grâce sanctifiante qui, agissant dans les âmes, les disposent à produire des actes salutaires et méritoires du ciel. Entendue en ce dernier sens, la grâce est le germe et le principe de la gloire : aussi, est-ce en toute vérité que nous pouvons dire, dans l'acte d'espérance, « votre grâce en ce monde et le bonheur éternel dans l'autre » ; l'une appelle l'autre nécessairement.

Est-il donc vrai que notre texte « rappelle l'erreur protestante de la foi sans les œuvres » ? — Notre consultant semble avoir une idée bien superficielle et incomplète de la doctrine protestante à ce sujet. Pour les protestants, la grâce de Dieu, don créé, inhérent à l'âme, n'existe pas. La justification du pécheur consiste uniquement en ce que

[2] J. Le Tilly, O. P., *L'Espérance*, Somme théol. (éd de la *Revue des Jeunes*), p. 203-204.

[3] Id., p. 205-206.

Dieu veut bien, en raison de la confiance du pécheur, ne pas lui imputer les fautes qu'il a commises. Justification tout extrinsèque, conséquence logique de l'idée que se faisait Luther de la corruption essentielle de la nature humaine par le péché originel. Par suite de cette corruption essentielle, l'homme est incapable de faire le moindre mouvement dans le sens du bien. La confiance en Jésus-Christ peut seule le justifier devant Dieu. Il ne faut donc pas parler de grâce sanctifiante et de vertus surnaturelles inhérentes à l'âme. Seule existe cette « foi-confiance » (*fiducia*), en vertu de laquelle Dieu veut bien ne plus considérer les péchés qui sont en nous. Les bonnes œuvres ne servent donc à rien pour le salut, et l'on trouve, à ce sujet, relevées par les théologiens du concile de Trente, des affirmations étranges. En voici trois, caractéristiques de la doctrine : « Toutes les œuvres accomplies dans l'espoir de la gloire ou par crainte de la peine éternelle sont mauvaises. — Toutes les bonnes œuvres postérieures à la justification ne font que la signifier ; elles ne justifient pas, c'est-à-dire ne méritent pas un accroissement de justice. — Les œuvres du juste ne méritent pas la vie éternelle » [4].

Pour les catholiques, la grâce sanctifiante est un don inhérent à l'âme, principe chez le juste des œuvres méritoires, secours permanent accordé à l'homme pour pouvoir, avec l'aide de grâces actuelles surajoutées, tout au moins dans les circonstances plus difficiles, persévérer dans le bien, vaincre les tentations et accroître ses mérites pour le ciel. En espérant que Dieu nous donnera *sa grâce en ce monde*, c'est l'ensemble de tous les secours providentiels que nous attendons ; c'est surtout la grâce sanctifiante et actuelle que nous désirons, afin que tous ces secours et grâces nous permettent de vivre chrétiennement, c'est-à-dire de nous appliquer quotidiennement à l'accomplissement de notre devoir, à la fuite du péché, à la pratique de la vertu, et cela *sicut oportet*, c'est-à-dire sur un plan pleinement surnaturel, préparant, par le mérite des bonnes œuvres, la récompense du ciel. La phrase de l'acte d'espérance : *votre grâce en ce monde* n'ignore nullement le péché et la vertu, mais en implique expressément la connaissance pratique et ne donne l'espérance du ciel qu'au pécheur converti et sanctifié.

* *

Est-ce à dire que l'ancienne formule n'était pas préférable à la nouvelle ? Il ne nous appartient pas de formuler un avis à cet égard. *Videant peritiores*. Mais il était indispensable, en ce qui concerne la formule nouvelle adoptée dans le *Catéchisme national*, de mettre toutes choses au point, notre consultant nous ayant assuré qu'il n'était pas le seul à désirer être éclairé.

A. Michel.

Q. — Notre mission a été fondée il y a quelques mois. La population est entièrement fétichiste. Nous n'avons jusqu'à maintenant aucun catéchumène.

Ceci dit pour éclairer le cas suivant.

Un homme de 30 ans environ souffrait d'un mal de Pott et en plus était couvert de plaies atroces. Il était condamné d'avance. Seule sa résistance physique et l'état de son cœur lui permettaient de tenir. Cependant, par précaution, ne sachant quand le cœur lâcherait, un Père le prépara seul à seul au baptême et le lui administra. Ce n'est que huit jours après qu'il mourut. On me fit appeler immédiatement.

Ai-je bien fait de lui donner sous condition l'absolution ? En effet, il pouvait avoir péché dans l'intervalle. Je vous demande cela, non pas tant parce qu'il était mort — la morale l'autorise dans la 1/2 heure qui suit la mort apparente quand elle survient après une longue maladie — que parce qu'il ignorait tout de la confession, le Père ne lui ayant donné que les vérités essentielles au baptême.

En d'autres termes, *la connaissance du sacrement de Pénitence est-elle nécessaire à la validité de sa réception ?* La *même question* pourrait se poser *au sujet de l'Extrême-Onction*, bien qu'il ne m'eût pas été possible de la lui administrer à cause des personnes présentes.

R. — Si les circonstances avaient rendu possible l'administration « sous condition » de l'Extrême-Onction, il n'y aurait aucun doute sur le bien-fondé du geste du Père. Le « moribond » — présumé — avait beau, en effet, n'avoir aucune connaissance explicite de la doctrine sacramentaire : il avait, d'une part, le minimum de foi requis pour un adulte — le Père lui avait donné « les vérités essentielles au Baptême » ; — et, d'autre part, son acceptation du Baptême contenait assez clairement l'intention implicite de se soumettre à telle autre cérémonie que le prêtre — pour lui, toute l'autorité ecclésiastique — jugerait utile à son salut. Tous les théologiens seraient ici d'accord : l'intention « habituelle », (on dit parfois « interprétative ») dont on peut se contenter pour administrer l'Extrême-Onction doit être en l'occurrence présumée. En un sens, l'ignorance même du malade accroît cette présomption, puisqu'il est évident qu'il n'a pu explicitement « en prendre et en laisser » parmi les exigences chrétiennes. Il y a ici quelque analogie avec le problème de la validité d'un mariage qui « bénéficie », souvent de l'ignorance.

Mais, pour l'absolution donnée sous condition, le problème est sensiblement différent. Dans le sacrement de Pénitence, le sujet joue un rôle, et un rôle nécessaire : il ne suffit pas qu'il « veuille bien » du secours de l'Eglise ; il faut qu'il « recoure » à son pouvoir. C'est pourquoi les théologiens exigent chez lui une intention au moins « virtuelle » de recevoir l'absolution. Or, ici, l'ignorance peut bien n'être pas la cause « directe » de l'invalidité du sacrement, pas plus qu'elle ne l'est pour l'Extrême-Onction ; elle rend tout de même hautement improbable chez le malade la volonté de recourir à l'Eglise pour lui soumettre ses péchés. On pourrait se contenter, avec de bons auteurs (cf. Cappello), de l'existence de cette volonté à un moment quelconque entre le dernier péché grave commis depuis le Baptême et l'absolution... Mais même cela est-il vraisemblable ?

Avouons qu'il subsiste pourtant une chance : si le néophyte a eu conscience, à un moment de sa courte vie chrétienne, d'agir d'une façon indigne d'un baptisé, n'a-t-il pu désirer se confier au Père ? Cela suffit sans doute pour que l'absolution donnée n'ait pas été tout à fait dénuée de sens.

---

[4] *Concil. Trident.*, éd. Ehses, t. v, p. 282.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

« Un groupe de théologiens ». — **Initiation théologique. T. I. Les Sources de la Théologie, 416 p. T. II. Dieu et sa création, 572 p.** — Les deux vol. in-8, sous couverture peaurex bleu, grain toile, 1.050 et 1.200 fr. Editions du Cerf.

Cette publication comprendra 4 volumes. Les deux premiers viennent de paraître. La plupart des théologiens qui y collaborent appartiennent aux facultés du Saulchoir. Trois seulement sont bénédictin, oratorien, prémontré. Leurs noms à tous sont un gage de la haute valeur de l'entreprise. Il s'agit de présenter « un manuel de théologie, conçu non point seulement pour les prêtres et séminaristes, mais pour les laïcs cultivés et aussi pour les religieuses ». Matériellement, ce manuel se conforme aux cadres fixés traditionnellement : I. Les Sources ; II. Dieu et la Création ; III. Théologie morale ; IV. Le Christ, l'Eglise et les Sacrements. Les deux derniers volumes paraîtront ultérieurement.

Le R. P. A.-M. Henry, directeur de la savante équipe, a précisé le but de cette *Initiation.* On a voulu, dit-il, « limiter autant que possible le développement des « conclusions » que les théologiens s'efforcent de tirer des principes et mettre en pleine lumière et les sources de la foi et les principes qui doivent commander la réflexion du croyant et l'argumentation du théologien ». Pour mieux remplir ce rôle d'initiation, chaque chapitre comporte, en appendice, un ensemble de *réflexions et perspectives* que le texte qui précède doit suggérer à qui veut l'approfondir. Et, pour faciliter cet approfondissement, une bibliographie est jointe, qui permet à chacun de développer son initiation sous des aspects multiples.

Ces aspects débordent souvent le cadre habituel de nos manuels théologiques. Et, si nous en faisons la remarque, c'est pour dire que ces vues plus larges sont susceptibles d'apporter aux lecteurs une intelligence à la fois plus exacte et plus apaisante de la vérité définie. Le premier chapitre, *Aux sources de la foi* (A.-M. Liégé) est suggestif à cet égard. Il serait à souhaiter que des protestants instruits le lisent et le méditent : ils comprendraient combien les catholiques, autant et mieux qu'eux, mettent la Parole de Dieu à la source de leur foi, une Parole, réalité toujours présente dans la Tradition qu'on peut définir *la conscience de l'Eglise,* conscience désignant à la fois et indissolublement l'objet de conscience et la faculté active de jugement.

Tous les organes de la manifestation de cette divine Parole — ce qu'en termes d'Ecole on appelle les « lieux théologiques » — sont analysés ensuite : *Introduction à l'Ecriture sainte* (A.-M. Dubarle) : — *Liturgie* (I. Dalmais et A.-M. Henry) ; — *Droit canonique* (P. Bouchet) ; — *Pères de l'Eglise et Symboles de foi* (Th. Camelot) ; — *Echo de la tradition dans les Eglises d'Orient* (I. Dalmais) ; — *Conciles œcuméniques* (Th. Camelot) ; *Echo de la tradition dans l'art* (A.-M. Henry ; J. Pichard ; D. Delalande) ; — *Théologie, science de la foi* (A.-M. Henry ; A. Liégé et Th. Camelot).

Le tome II est divisé en trois livres. 1° *Dieu est* la révélation de Dieu, dans l'A. et dans le N. T. (Ch. Larcher) ; — *Dieu est* (long chapitre où la connaissance de Dieu, dans cette vie et dans l'autre, est étudiée sous toutes ses faces) : la connaissance que Dieu possède des créatures, sa volonté toute puissante : le problème délicat de la prédestination trouve ici des formules d'expression souples et exactes cependant, qui proposent, au fond, la pure doctrine thomiste : — *Dieu, Père, Fils, Esprit-Saint* (J. Isaac). — 2° *La Création* (D. Sertillanges), où le regretté Maître apporte ses lumières sur ce difficile problème que seule la révélation chrétienne a pu éclairer ; — *Le mal dans le monde* (Fr. Petit, prémontré) ; — *Les anges* (P. Benoît d'Azy, O.S.B.) ; — *L'Octave de la Création* (M. L. Dumestre et D. Dubarle). Dans la partie rédigée par le P. Dubarle, *La théologie du Cosmos,* philosophes et théologiens trouveront des aperçus suggestifs faisant une sorte de synthèse de la pensée aristotélicienne et thomiste, des enseignements bibliques et patristiques, des traits essentiels de la conception moderne de l'univers. En rappelant que les décisions du magistère, « *Humani generis* » en particulier, invitent « à plus de sobriété et de vérité », l'auteur prépare le chapitre suivant : *L'Homme* (B. Hansoul) *et Justice originelle* (I. Dalmais). (Relevons ici en passant une faute grave de typographie, attribuant le *De natura hominis* à Némésius *d'Ephèse* (p. 385), alors qu'il faudrait lire, d'*Emèse*). Le P. Dalmais n'a-t-il pas employé une expression minimisant la doctrine catholique en écrivant que « c'est faire preuve d'une logique trop sommaire que de penser pouvoir affirmer à partir de ce texte (Gen. II, 17) l'immortalité originelle » (p. 394) ? Que la logique qui voudrait ne s'appuyer que sur ce texte en l'isolant des autres données révélées soit un peu trop sommaire, *transeat ;* mais les affirmations doctrinales de la Tradition et du Magistère ne permettent pas de douter du dogme de l'immortalité *conditionnelle* de l'état d'innocence (cf. Denz.-Bann., n. 101, 175, 788, 1006, 1078, 1517). — 3° *Dieu gouverne :* — *Le mystère du gouvernement divin* (M.-D. Philippe) ; — *Les anges dans le gouvernement divin* (P. Benoît d'Azy) ; — *L'homme coopérateur de Dieu* (A.-M. Henry) ; — *Le dessein de Dieu* (L. Bouyer, de l'Oratoire). Dans la coopération humaine à l'œuvre de de Dieu, l'auteur, tout en exposant d'une manière parfaite la doctrine de l'animation, affirme que « la pratique s'est répandue ces derniers temps de baptiser *sous condition* les embryons avortés » (p. 488). Le droit canonique est plus affirmatif : *Curandum ut omnes fetus abortivi, quovis tempore editi, si certo vivant, baptizentur* ABSOLUTE, *si dubie, sub conditione* (can. 747).

L'exposé trop sommaire que nous avons fait des richesses de cette *Initiation théologique* suffira sans doute pour attirer l'attention de nos lecteurs sur l'importance et l'utilité d'une telle initiative. Dans l'Avant-Propos, le R. P. Henry indique pourquoi cet ouvrage sera indispensable aux séminaristes et jeunes religieux « scolastiques », aux religieuses, aux laïcs qui veulent accéder à une culture religieuse supérieure au catéchisme de persévérance. Ce que nous voudrions dire ici, c'est avec quelle compétence et quelle connaissance des exigences scientifiques et philosophiques de l'époque actuelle ce manuel a été conçu et rédigé. A ce titre, il constitue vraiment une « nouveauté » dans le meilleur sens du mot et il est appelé à faire beaucoup de bien en des milieux très différents.

Gérard GILLEMAN, S. J. — **Le primat de la charité en théologie morale. Essai méthodologique.** — Gr. in-8 de 245 p., 225 fr. belges. — Louvain, Museum Lessianum (Nauvelaerts, 2, pl. du Card. Mercier), 1952.

Cette étude fut d'abord le sujet d'une thèse présentée à l'Institut Catholique de Paris (1947). Son auteur ayant été immédiatement envoyé aux Indes comme professeur de dogme, l'œuvre, mise au point par le P. Carpentier d'accord avec le P. G., vient seulement de

paraître. Elle méritait d'être publiée. Car elle aborde un des problèmes qui préoccupent très sérieusement les auteurs et professeurs de théologie morale depuis le début du xx^e siècle.

Il est certain que nos manuels « ne rendent pas le même son » que l'enseignement moral de l'Evangile et des Pères. Ces manuels ont *systématisé* ce qui, à l'origine, était présenté comme un élan de vie divine concrète ; c'était admissible et légitime. Mais allant plus loin, sous l'influence de l'humanisme de la Renaissance, les manuels ont admis la pénétration, par ailleurs bienfaisante et nécessaire, de la morale naturelle et du droit, ce qui aboutit indirectement à un relâchement progressif du *lien* qui rattachait auparavant *la morale au dogme*.

Enfin, dans le dessein, louable en soi, de donner aux confesseurs et aux fidèles les éléments sur lesquels devait porter l'examen de conscience du pénitent et l'interrogation du ministre de la Pénitence en vue d'assurer une confession intègre, les manuels s'appliquèrent à projeter la lumière sur les péchés et à doser les responsabilités du pécheur beaucoup plus qu'à provoquer l'élan vers la vertu ; c'est ainsi qu'ils glissèrent vers une *casuistique*, elle aussi légitime et nécessaire, mais envahissante au point d'étouffer sous l'accumulation de détails secondaires l'essentiel d'une morale surnaturelle positive, orientée vers la pratique méritoire des vertus.

Or ce ne sont pas là des erreurs formelles ; ce sont seulement, et c'est encore trop, les causes d'un certain déséquilibre dans la systématisation de la morale chrétienne, d'où résulte un émiettement difficilement compatible avec une solide synthèse.

L' « essai » du P. G. représente, à côté de travaux émanant des milieux strictement thomistes, un effort très heureux pour ramener la théologie morale à une puissante *unité* tout en la rattachant au *dogme* et en rendant la primauté aux *principes* surnaturels qui la vivifient. Ce faisant, on revient nécessairement à la grande synthèse de S. Thomas d'Aquin. L'auteur l'a bien montré dans la première partie de son livre, de caractère historique. On y voit comment tout le développement théologique de la *II^a Pars* est né de l'intuition décisive qu'avait eue S. Thomas de la primauté de la charité par rapport aux autres vertus auxquelles elle donne leur *forme* surnaturelle.

Partant de là, le P. G. aborde, dans la seconde partie, ce qui constitue le « centre constructif » de son ouvrage (p. 68-184). Il y montre comment tout acte moral, même naturel, résulte d'une tendance profonde de tout notre être vers le bien et le bonheur, tendance qui est un *amour* foncier, tendance qui dans le chrétien en état de grâce est surélevée pour devenir la *charité théologale ;* celle-ci ne détruit pas la spécificité des autres vertus, mais les assume pour les diviniser en leur conférant, à elles et à leurs actes, une valeur surnaturelle et divine.

Redescendant ensuite vers le domaine de la pratique, le P. G. consacre sa troisième partie à montrer, par des exemples, quelles applications peuvent avoir ces principes pour une meilleure intelligence et un enseignement plus profond et plus fécond de la morale catholique. Pour cela il détermine : 1° les conditions que doit réaliser une activité morale qui veut être authentiquement chrétienne ; 2° il donne des aperçus profonds sur la possibilité d'établir une synthèse entre l'amour d'une part, l'obligation, la loi et le péché d'autre part ; 3° il indique enfin comment les vues qu'il propose éclairent les questions relatives aux vertus de religion, de charité fraternelle, de chasteté, de justice.

Cet ouvrage ne remplace pas les manuels ; il se situe sur un plan supérieur ; il pourrait inspirer la composition d'un manuel d'une conception nouvelle, qui influencerait dans un sens bien souhaitable, l'enseignement classique de la théologie morale. Dès maintenant il mérite d'être lu et médité très attentivement par les professeurs de séminaire, d'instituts religieux et de facultés catholiques. On pourra se plaindre d'une terminologie qui a voulu, sans nécessité vraie et sans bénéfice certain pour la clarté, adopter des expressions empruntées aux philosophies récentes et même parfois à la langue spéciale des existentialistes. Les théologiens pourront en être parfois gênés jusqu'à l'agacement. Ils s'en consoleront en pensant que, précisément par ce défaut, l'ouvrage sera plus accessible et plus attrayant à l'égard des moralistes laïques, qui y trouveront un exposé plus profond et plus riche de la morale proprement catholique, et des vues singulièrement éclairantes sur la morale naturelle, objet propre de leurs propres études.

Le Sacré-Cœur et le Sacerdoce. — In-24 de 270 p. — Editions de « Béthanie du Sacré-Cœur », à St-Jean-le-Blanc, par Orléans (Loiret), 1951.

Voici la 4^e édition (10^e mille) d'un ouvrage dont l'influence a été et mérite de rester profonde sur les prêtres de notre époque.

Il parut sous l'anonymat en 1910. Son succès fut immédiat. En 1930 était révélé le nom de l'auteur, Mère Louise-Marguerite Claret de la Touche, Visitandine, morte en 1915. La Mère n'avait fait qu'y transcrire les lumières reçues dans l'oraison sur l'*amour infini* de Dieu à l'égard des hommes et l'amour du Cœur de Jésus à l'égard de ses prêtres.

Une première partie (p. 3-96) montre cet amour infini de Dieu créant Jésus le Prêtre par excellence, et celui-ci exerçant pendant sa vie mortelle ses fonctions d'enseignement, de pardon, de consolation, de sacrifice. Une 2^e partie (p. 97-170) fait admirer Jésus, divin exemplaire de ses prêtres, pratiquant les vertus de prière, de dévouement, de zèle, de douceur, d'humilité, de pureté, d'amour à l'égard de son Père, de sa Mère, de l'Eglise et des âmes. — La 3^e partie (p. 171-218) s'arrête en détail sur l'amour de Jésus à l'égard des prêtres. — Le tout est divisé en 33 lectures, pouvant être utilisées par les prêtres et les séminaristes pour un mois du Sacré-Cœur ou une « probation » sur l'esprit sacerdotal. — Enfin une 4^e partie (p. 219-266) contient 15 « élévations sur l'amour infini et le prêtre ».

Que personne ne néglige ce livre sous prétexte qu'une femme a tenu la plume. Les pensées viennent de plus haut qu'elle et le style est aussi ferme que simple. C'est là un excellent ouvrage de spiritualité sacerdotale, et bien adapté aux besoins de notre temps.

Dom Eugène VANDEUR. — **Jésus.** — In-12 de 112 p. ; 270 fr. — Bruges, Beyaert et Paris, Casterman, 1951.

Le pieux auteur dont les ouvrages ont mérité la reconnaissance de tant de catholiques, a voulu chanter un hymne à l'amour de Jésus. Pour composer son propre *Jesu dulcis memoria*, il a pris les chap. 7 et 8 du 2^e livre de l'*Imitation ;* il les a résumés dans une sorte d'Elévation ; et de celle-ci il a donné un commentaire, phrase par phrase.

Tel est l'aspect et le contenu de ce nouveau volume, écrit suivant une méthode dont l'explication de la prière de Sœur Elisabeth (O mon Dieu, Trinité que j'adore) a prouvé l'efficacité et assuré le succès.

On s'en servira pour des oraisons de caractère affectif, pour des actions de grâces après la Communion, pour des visites au St-Sacrement, pour une contemplation du crucifix. Il faudra lire très lentement ces pages, laissant à la pensée le temps de s'épanouir dans la lumière de la foi, et au cœur celui de se laisser embraser par l'ardeur de charité que recèle chaque ligne.

Maria WINOWSKA. — **C'est l'heure des Saints.** — In-8 de 240 p., 450 fr. — Paris, Bonne Presse, 1952.

Sept biographies de saints ont été rassemblées dans ce volume. Six ont été canonisés ou béatifiés depuis 1950 ; une est en instance de béatification.

C'est d'abord Don Vincent Pallotti (1795-1850), le précurseur de l'Action Catholique, et le fondateur d'une congrégation d'hommes et d'une autre de femmes, béatifié le 22 janvier 1950 (p. 19-54). Viennent ensuite saint Vincent-Marie Strambi (1745-1824), passioniste puis évêque, canonisé le 11 juin 1950 (p. 57-109) ; Mère Thérèse Couderc (1805-1885), fondatrice du Cénacle, béatifiée le 4 novembre 1951 (p. 113-166) ; Mère Marie-Ignace Melin (1860-1941), fondatrice de la Sainte Famille du Sacré-Cœur, dont le procès informatif est en cours (p. 169-206) ; enfin le B. Pie X (1835-1914), béatifié le 3 juin 1951 (p. 209-217) ; sainte Jeanne de France (1464-1505), canonisée le 28 mai 1950 (p. 221-225) et sainte Maria Goretti (1890-1902), canonisée le 24 juin 1950 (p. 229-237).

La biographie de chacun des quatre premiers est assez détaillée pour en donner une connaissance suffisante. Pour les trois derniers, nous n'avons qu'une brève esquisse. Proposés à notre culte depuis deux ans, ils apportent à nos contemporains des exemples et des leçons qui conviennent à notre époque et que les documents officiels publiés à l'occasion de leur glorification ont mis en lumière. L'auteur s'en est inspiré : tous ces élus ont un message pour nous : c'est leur heure, « c'est l'heure des Saints ».

Deux portraits ont été l'objet de soins particuliers de la part de l'auteur : Mère Thérèse Couderc, déjà bien connue du public, et surtout Mère Marie-Ignace Melin. Celle-ci n'est pas encore béatifiée (elle est morte en 1941). Ls pages qui lui sont consacrées ici sont, croyons-nous, les premières qui aient été publiées sur elle. A certains traits qui ne trompent pas, elle apparaît comme une étoile de belle grandeur au firmament des Saints. Il faut souhaiter qu'on la fasse connaître davantage, elle et son directeur, le P. Rabussier, S. J., dont le procès de béatification suit aussi son cours, nous dit-on.

P. Philibert de ST-DIDIER, O.F.M. — **Une hardiesse apostolique au XX^e^ siècle. Les Filles du Sacré-Cœur de Bourg-de-Péage.** — In-8 de 240 p., 450 fr. — Chez Mlle Garnier, 14, rue Charles-Mossant, Bourg-de-Péage (Drôme), 1952.

Un certain nombre de congrégations féminines ont été récemment fondées pour venir en aide au clergé trop peu nombreux. Elles se rattachent volontiers à un grand Ordre religieux (Jésuites, Dominicains, Rédemptoristes). Nous avons ici l'histoire d'une Société rattachée aux Capucins. Ses membres sont de vraies religieuses, mais portant l'habit séculier. Elles mettent l'esprit de réparation à la base de leur vie spirituelle, et s'occupent de catéchisme, garderies, patronages et autres œuvres populaires qui n'exigent pas une spécialisation poussée.

Leur Maison-Mère est fixée depuis 1901 à Bourg-de-Péage, résidence de la fondatrice, Thérèse Lecour, qui naquit en 1863, et mourut en 1942. Ame simple, obéissante, surnaturelle, elle fut, semble-t-il, favorisée de grâces de choix. L'animateur de cette fondation fut le P. Capucin Thomas de Saint-Etienne, né en 1857, mort en 1934. Il apparaît d'une sévérité dont notre époque n'a guère idée.

Tout le volume raconte l'origine de la Congrégation et les nombreuses œuvres, souvent éphémères, assumées par elle. Il est agrémenté par 16 planches de photos hors texte. L'abondance des détails, parfois minimes, intéressera les lecteurs qui ont connu les personnes et les lieux. Et plus d'une Tertiaire franciscaine trouvera sans doute dans ces pages l'invitation à un don plus complet d'elle-même au service du Seigneur et des âmes.

Abbé Jean AUGIER. — **Introduction à la biologie.** — In-12 de 300 p., 600 f. — Paris, Office général du Livre, 1951.

Les formes *actuelles* de la vie dans les plantes et les animaux ; l'*histoire* des formes *anciennes* de la vie et l'évolution des vivants ; les *associations* de vivants appartenant à des branches vitales distinctes : telles sont les trois parties dont traitent le 26 chapitres, l'introduction et la conclusion de ce livre, dû à un spécialiste, professeur à l'Institut Catholique de Paris. L'ouvrage semble être avant tout un précis pour étudiants : il utilise très volontiers les formules de la Chimie dans ses exposés ; il multiplie les expressions techniques qu'il a soin de définir quand il en use pour la première fois ; il demande à sa plume de nombreux dessins schématiques qui illustrent son enseignement.

Mais l'auteur est un prêtre qui se préoccupe des incidences que peuvent avoir les faits et les théories sur la philosophie et la théologie. Il en parle avec discrétion, mais avec une précision et une clarté qui supposent de sérieuses réflexions. Voici par ex. ce qu'il dit de l'évolution, en conclusion du chapitre qui s'y rapporte : « L'étude des fossiles révèle, en certains cas, une *succession historique* d'animaux dans laquelle les formes, d'un extrême à l'autre, présentent des *différences graduelles*. Quelquefois la continuité dans la série, évidente pour tous, donne à l'évolution le caractère d'un fait historique (Paludines, Micrasters). Ailleurs, pour des séries plus longues, l'impression de continuité est moins forte (Equidés) ; ou même, pour les séries les plus vastes, les gradations sont assez grossières : un examen détaché suggère l'existence de « sous-séries » dont beaucoup d'éléments nous manqueraient (Proboscidiens). Dans ces derniers cas, on pourra qualifier l'évolution de construction de l'esprit ou d'hypothèse » (p. 220). Voir aussi (p. 244-251) ce qui est dit des « aspects philosophiques et théologiques de l'évolution » surtout en ce qui regarde l'origine et l'unité de l'espèce humaine.

Ce livre, accessible à qui possède une initiation scientifique suffisante, et qui ne s'astreint pas à garder toujours et en tout les œillères du spécialiste, est un des plus instructifs que nous ayons actuellement pour nous « introduire » à la connaissance des sciences biologiques.

Geneviève BESLIER. — **Le Père Brottier.** — In-12 de 192 p., 345 fr. — Paris, Perrin.

Cet ouvrage est une simple reproduction (en 12^e^ édition, nous dit-on) du volume écrit en 1937, presque immédiatement après la mort du R. P. Brottier (1876-1936) par une personne qui fut sa collaboratrice immédiate pendant vingt ans et à qui il demanda lui-même de composer cette vie ; Georges Goyau y a ajouté un épilogue. Quand le volume parut, l'*Ami* (1938, p. 431-432) en donna une recension détaillée. Nous en recommandons de nouveau la lecture, aux chrétiens, fervents ou non, et surtout aux jeunes. Ils y verront jusqu'à quelle hauteur de dévouement peut conduire l'amour de Dieu et le zèle du salut des âmes. Regrettons seulement de ne trouver, dans une édition si tardive, aucune indication sur la survie du Père, qui, au besoin par des interventions merveilleuses, continue à s'intéresser aux œuvres qu'il fonda et à répondu par ses bienfaits à la confiance des âmes qui recourent à lui dans la prière.